

O problema do universalismo estético em Kant e Bourdieu

[The problem of aesthetic universalism in Kant and Bourdieu]

Ricardo Barbosa*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, RJ, Brasil) / CNPq

I.

Devemos a Kant a primeira tentativa realmente consistente e profundamente influente de fundamentação da estética como uma disciplina filosófica autônoma. Mas o que Kant tinha propriamente em vista com a ideia de uma crítica da faculdade do juízo estética? *Um* dos problemas mais intrigantes para Kant, e por isso mesmo digno de uma análise cuidadosa, era certamente o da pretensão de *universalidade* do juízo de gosto. Por que, com que direito esperamos o assentimento de todos quando dizemos que algo é belo?

A especificidade do juízo de gosto está estampada já no título do § 1 da *Crítica da faculdade do juízo*, que soa como uma tese: “O juízo de gosto é estético”. Kant justifica esta tese nas duas primeiras frases do texto:

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento), ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão subjetivo*.¹

Entretanto, esse fundamento de determinação subjetivo não se mostra à primeira vista, pois o juízo de gosto se apresenta como um juízo objetivo: fala-se da beleza *como se* ela fosse uma propriedade do objeto e o juízo fosse lógico, quando a rigor ele expressa apenas o modo pelo qual o sujeito refere o objeto “ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer” (B 4). Com isso, o que está propriamente em jogo no juízo de gosto é o modo pelo qual o sujeito *recebe* o objeto ou sua representação. Esta referência ao “sentimento de vida”, que se expressa

* Email: ricjcb@uerj.br

¹ Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, B 3-4.

como prazer ou desprazer, “funda uma faculdade de distinção e ajuizamento inteiramente peculiar” (B 4-5). Esta faculdade é o *gosto*.

No juízo de gosto, expressamos *esse sentimento*. Mas se a sua expressão toma a forma de um *juízo*, e como em todo juízo “está sempre contida uma referência ao entendimento” (B 3, n. 19), então o juízo de gosto, como qualquer outro juízo, torna-se passível de uma *análise lógica*. A “analítica do belo” é pois fundamentalmente uma lógica do juízo estético. É a referência ao entendimento – à faculdade dos conceitos – que exige e legitima a análise do juízo de gosto segundo as quatro funções lógicas do julgar – ou seja, segundo a qualidade, a quantidade, a relação e a modalidade. Mas como o juízo de gosto é *estético*, a função lógica da *qualidade* adquire uma prerrogativa sobre as demais e acede com razão ao primeiro plano da análise (B 3, n. 19). Em linhas gerais, a “analítica do belo” corresponde ao desdobramento da seguinte definição: belo é o objeto de uma consideração desinteressada que, sem a mediação de conceitos e, portanto, sem a representação de um fim, apraz universal e necessariamente. Esta definição compreende assim os quatro momentos fundamentais da análise do juízo de gosto, correspondentes àquelas quatro funções lógicas do julgar: desinteresse, universalidade, finalidade sem fim e necessidade.

Mas o que significa e o que implica o ajuizamento do belo? Há uma profunda analogia entre o ajuizamento estético e o ajuizamento moral: ambos exigem uma alta capacidade de abstração. Numa passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que “a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”². Como a vontade, o gosto também deve operar independentemente da inclinação. Por isso, diz Kant, o ajuizamento do belo deve ser desinteressado. Somente sendo capaz de abstrair de toda inclinação, de todo mero prazer dos sentidos, posso vincular ao objeto de minha escolha a pretensão de que ele seja reconhecido como esteticamente necessário, quer dizer, como belo – portanto, como análogo ao que a vontade deve escolher como praticamente necessário. Mas o que está em jogo nessa escolha capaz de concernir a todos? Com que direito ergo para o meu juízo uma tal pretensão de universalidade?

Como se sabe, esse é o problema central da dedução do juízo de gosto. Kant pergunta: “como é possível um juízo que, simplesmente a partir do sentimento *próprio* de prazer em um objeto, independentemente de seu conceito, ajuíze *a priori*, isto é, sem precisar esperar por assentimento

² Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 36.

estranho, este prazer, como unido à representação do mesmo objeto *em todo outro sujeito?*” (B 148) Com que direito posso afirmar que juízos de gosto são não só *sintéticos* (“porque eles ultrapassam o conceito e mesmo a intuição do objeto e acrescentam a esta, como predicado, algo que absolutamente jamais é conhecimento, a saber o sentimento de prazer” – B 148), mas também *a priori*, ou seja, universal e necessariamente válidos? Por ser precisamente *isto* o que deve ser justificado, “este problema da *Crítica da faculdade do juízo* pertence ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori?*” (B 149).

A solução oferecida por Kant é a seguinte. A simples representação do prazer num objeto pode resultar apenas num juízo empírico, ou seja, num juízo singular sintético *a posteriori*.

Portanto, não é o prazer, mas a *validade universal deste prazer* que é percebida como ligada no ânimo ao simples ajuizamento de um objeto, e que é representada *a priori* em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade do juízo e válida para qualquer um. É um juízo empírico o fato de que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer. É porém um juízo *a priori* que eu o considere belo, isto é, que eu deva imputar aquela complacência a qualquer um como necessária. (B 150)

Ao pretender a validade universal do prazer, imputo a qualquer um tão somente “a conformidade a fins subjetiva da representação com respeito à relação das faculdades de conhecimento no ajuizamento de um objeto sensível em geral” (B 151). E o prazer não é outra coisa senão isto: a expressão do livre jogo das faculdades do ânimo, ou seja, a concordância entre a liberdade da imaginação e a conformidade-a-leis do entendimento numa representação dada. Assim, Kant conclui sua dedução estabelecendo as duas condições que legitimam esta pretensão do juízo de gosto:

Para ter o direito a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos, é suficiente que se conceda: 1) que em todos os homens as condições subjetivas desta faculdade são idênticas com respeito à relação das faculdades de conhecimento aí postas em atividade em vista de um conhecimento em geral; o que tem de ser verdadeiro, pois do contrário os homens não poderiam comunicar entre si suas representações e mesmo o conhecimento; 2) que o juízo tomou em consideração simplesmente esta relação (por conseguinte a *condição formal* da faculdade do juízo) e é puro, isto é, não está mesclado nem com conceitos do objeto nem com sensações enquanto razões determinantes. Se também a respeito deste último ponto foi cometido algum erro, então ele concerne somente à aplicação incorreta a um caso particular da autorização que uma lei nos dá; mas com isso a autorização em geral não é supressa. (B 151, nota 150)

Como a pretensão de universalidade do juízo de gosto é somente subjetiva, quem ajuiza o belo apenas “crê ter em seu favor uma voz

universal e reivindica a adesão de qualquer um” (B 25). Por isso ele está autorizado somente a esperar – e não a exigir – o assentimento de todos. Diferentemente de um juízo cognitivo, que “postula o acordo unânime de qualquer um” justamente porque “pode alegar razões”, o juízo de gosto “somente imputa a qualquer um este acordo como um caso da regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros” (B 26). Ajuizar o belo significa ajuizar de tal modo que “a complacência de cada um possa ser proclamada como regra para todo outro” (B 134-135).

Segundo Kant, a pretensão de necessidade do juízo de gosto não é nem teórica nem prática, pois não se funda em conceitos: “ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar” (B 62-63). Como o juízo de gosto não tem um princípio objetivo determinado, como o juízo de conhecimento, nem carece de todo princípio, como o gosto dos sentidos, ele deve possuir “um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz. Um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um *sentido comum* [...]” (B 64). Como a necessidade de assentimento incarnada pelo juízo é apenas subjetiva, ela é condicionada a um fundamento igualmente subjetivo: a ideia de uma “voz universal” ou, como diz Kant agora, mais precisamente: a ideia de um “sentido comum”. Segundo Kant, o “sentido comum” apenas

quer dar direito a juízos que contêm um dever-ser; ele não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele. Logo, o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo – que com ela concorde e uma complacência em um objeto, expressa no mesmo – regra para qualquer um; porque o princípio, na verdade admitido só subjetivamente, mas como subjetivo-universal (uma ideia necessária para qualquer um), poderia, no que concerne à unanimidade de julgantes diversos, identicamente a um princípio objetivo, exigir assentimento universal, contanto que apenas se estivesse seguro de ter feito a subsunção correta. (B 67)

Como o juízo de gosto é *reflexionante*, ele busca subsumir o particular no universal a ser encontrado (B xxvi); mas como se trata de um juízo reflexionante *estético*, a subsunção não se dá mediante conceitos, mas apenas pelo caráter exemplar do juízo. Sob este aspecto, a peculiaridade do juízo de gosto estaria em que ele não é nem verdadeiro nem falso (no sentido teórico), nem correto ou incorreto (no sentido prático-moral); ele pode ser apenas *exemplar* ou não. Todo exemplo é um exemplo de algo

para alguém. A necessidade exemplar reivindicada pelo juízo de gosto é aquela capaz de fazer com que todos concordem em que um tal juízo possa ser tomado como um “exemplo de uma regra universal que não se pode indicar” (B 63). Como a regra é universal e o juízo singular, no juízo de gosto o singular candidata-se à condição de exemplo do universal. Tomar algo como exemplo significa considerá-lo como um modelo. O que é tomado como um modelo foi objeto de uma escolha, de uma eleição ela mesma exemplar. Como lembra Hannah Arendt, a palavra “exemplo” vem do latim “eximere”, que significa “selecionar um particular”; portanto, *escolher*, *eleger* um particular como um exemplo potencialmente válido para todos. No caso do juízo de gosto, este particular é um exemplo de uma regra universal que não pode ser indicada, ou seja, formulada mediante conceitos, mas que é seguida precisamente quando o sujeito ajuíza o objeto como “belo”, tomando-o como exemplar. “Esse exemplar é e permanece sendo um particular que, em sua própria particularidade, revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida” (Arendt, 1993, p. 98). Por isso o gosto é antes de tudo uma “faculdade de *distinção* e *ajuizamento*”: entre os muitos objetos que se oferecem ao gosto, cabe a ele fazer a escolha exemplar, ou seja, distinguir aquele objeto que, em sua singularidade, contém exemplarmente o universal. Eis porque e em que sentido a *escolha* feita pelo gosto deve ser exemplar.

A “gramática” do belo é semelhante à do moralmente bom e à do verdadeiro. O que é belo – assim como o que é moralmente bom ou verdadeiro – não pode sê-lo apenas para mim: deve sê-lo para todos, ainda que de fato não o seja. O ajuizamento moral é regido por um princípio objetivo – um princípio para a universalização de máximas. “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*”³. Por erguer consigo uma pretensão de universalidade e necessidade, o juízo de gosto deve ter um princípio; mas, por ser estético, tal princípio pode ser apenas subjetivo. Assim como a vontade é “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”, o gosto, diz Kant, é “a faculdade de *escolher* o que apraz ao sentido de qualquer um. *Facultas diiudicanti per sensum communem*”⁴. Dada a espécie de dever-ser que o juízo de gosto quer fazer valer, seu princípio pode ser concebido por analogia com o imperativo categórico e formulado da seguinte maneira: Ajuíze de tal modo que a sua

³ Kant, *Fundamentação...*, BA 37.

⁴ Kant, “Aus dem Reflexionen zur Ästhetik”, p. 95 (grifos meus).

complacência “possa ser proclamada como regra para todo outro” (B 134-135). O prazer que expresso no meu juízo deve ter o mesmo efeito de uma regra. E como o que se espera de uma regra é que ela seja seguida, é lícito esperar que tal prazer possa concernir a todos.

II.

Embora Kant tenha delimitado muito claramente o âmbito de sua investigação, projetando-a em proveito das necessidades internas à consumação da tarefa crítica, a força e o alcance de suas reflexões foram decisivos para a legitimação da nascente instituição artística. Que se pense em suas teses sobre a “arte bela” como uma “arte livre” e no artista como “gênio”. O “efeito Kant” – digamos assim – foi essencial para a legitimação de uma produção e de uma recepção artísticas “puras”, ou seja, em conformidade com a especificidade do estético como um âmbito *autônomo* da experiência humana. Ao universalismo teórico e moral, corresponde agora um universalismo estético consciente dos seus pressupostos, ou seja, consciente de suas condições de possibilidade transcendentais. Desde então, as altas pretensões de uma estética pura foram também questionadas sob diversos aspectos, mas, no que se segue, gostaria de me concentrar um pouco sobre um ataque tardio: as provocantes observações do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Em *A distinção* e numa série de trabalhos anteriores e posteriores a esse livro, Bourdieu avança os elementos de uma “crítica social” do juízo de gosto. Essa crítica é um exemplo instigante de um ensaio de destrancendentalização da estética. Não é pois casual que num “Post-scriptum” a *A distinção*, intitulado “Elementos para uma crítica ‘vulgar’ das críticas ‘puras’”, ele se detenha em Kant; afinal, Kant teria sido o primeiro a formular com o devido rigor as exigências de um gosto puro e de uma estética pura. Segundo Bourdieu (1979, p. 566-73), essas exigências têm como fundamento o “*dégout du ‘facile’*”, a ênfase no “gosto da reflexão” em detrimento do simples “gosto dos sentidos”: *aisthesis* sublimada e purificada, o gosto puro seria antes uma forma de *ascesis* (*askesis*). Ao formular suas exigências, Kant teria colocado em movimento “o mecanismo ideológico que consiste em descrever como momentos de uma evolução (aqui, o progresso da natureza à cultura) os termos da oposição que se estabelece entre as classes sociais” (*ibid.*, p. 571). No “corte mágico entre o transcendental e o empírico” se expressa “a antítese entre a cultura e o prazer corporal (ou, se quisermos, a natureza)”, calcada na “oposição entre a burguesia cultivada e o povo, lugar fantasmático da natureza inculta, da barbárie entregue à pura fruição” (*ibid.*, p. 571-2).

Prazer ascético, prazer vão que encerra nele mesmo a renúncia ao prazer, prazer depurado do prazer, o prazer puro está predisposto a tornar-se um símbolo da excelência moral e a obra de arte um teste de superioridade ética, uma medida indiscutível da capacidade de sublimação que define o homem *verdadeiramente humano*: o desafio do discurso estético, e da imposição *de uma definição do propriamente humano* que ele visa a realizar, não é outra coisa, em definitivo, senão o *monopólio da humanidade*. (1979, p. 573)

Esta seria a base sobre a qual repousaria “a inclinação de Kant a identificar o universal ao universo dos homens cultivados” (*ibid.*, p. 572, n. 14). Ao mesmo tempo, estéticas como a de Kant expressariam assim, “sob uma forma racionalizada, o ethos da fração dominada da classe dominante” (*ibid.*, p. 568).

Totalmente a-histórica, como todo pensamento filosófico digno desse nome (não há *philosophia* senão como *perennis*), perfeitamente etnocêntrica, pois não se dá outro *datum* senão a experiência vivida de um *homo aestheticus* que não é outro senão o sujeito do discurso estético constituído em sujeito universal da experiência artística, a análise kantiana no juízo de gosto encontra o seu princípio real num conjunto de disposições associadas a uma condição particular. (*Ibid.*, p. 577)

O que se dissimula na dedução do juízo de gosto seria pois uma “uma dupla relação social”: “à corte (lugar da civilização oposta à cultura), e ao povo, lugar da natureza e da sensibilidade” (*ibid.*, p. 578).

Sejamos weberianos e concedamos a Bourdieu o direito ao exagero; até porque, o que fiz foi apresentar de modo um tanto abrupto a sua tese – uma tese que, convenhamos, o próprio Bourdieu foi capaz de matizar não só já em alguns passos desse “Post-scriptum” que acabo de citar, como também num ensaio muito interessante chamado “Gênese histórica de uma estética pura”. Mas o fato de Bourdieu ter matizado sua tese não significa que ele a tenha enfraquecido. Nesse ensaio, ele leva a tal ponto sua tentativa de destrancendentalização da estética que, embora já não mais se referindo diretamente a Kant, o problema do universalismo estético retorna com toda força, insinuando-se assim um caminho de volta da análise sociológica genética a um problema filosófico normativo.

A destrancendentalização realizada por Bourdieu consiste no esforço metódico de uma *anamnese* do histórico-social no transcendental, na tentativa de mostrar que o que é hipostasiado como universal e elevado a condição de possibilidade transcendental de uma experiência estética pura encontra o seu fundamento em suas condições histórico-sociais de possibilidade. Embora se refira a autores tão diversos como Danto e Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Derrida, Bourdieu não se fixa em nenhum deles, mas antes num procedimento: a chamada “análise da essência”, a “armadilha do ‘pensamento essencial’” (1989, p. 288). Ela

consiste em toda e qualquer forma de esquecimento da história, de hipostasiação de normas e princípios tornados assim em incondicionados. Esse é o alvo principal da crítica de Bourdieu.

Onde Durkheim dizia ‘o inconsciente é a história’, poder-se-ia escrever ‘o *a priori* é a história’. Só mobilizando todos os recursos das ciências sociais se pode levar a bom termo esta espécie de realização historicista do projeto transcendental que consiste na reapropriação, por meio da anamnese histórica, do produto de todo o trabalho histórico cuja consciência ele produz a cada passo, quer dizer, neste caso especial, as atitudes e os esquemas classificatórios que são a condição da experiência estética tal como é descrita ingenuamente pela análise da essência. (1989, p. 284)

Ao dizer que o *a priori* é a história, Bourdieu não nega o *a priori* – apenas o define segundo a perspectiva tornada possível e exigida pelo movimento mesmo dessa destranscendentalização do pensamento. Mas o que essa destranscendentalização parece querer – embora nunca a qualquer preço – é fazer justiça ao transcendental. E se o transcendental é o *a priori*, e se este é a história, trata-se então de fazer justiça à história – o que para a estética teria como consequência imediata o seguinte:

Em suma, a questão do sentido e do valor da obra de arte, tal como a questão da especificidade do juízo estético e todos os grandes problemas da estética filosófica só podem achar a sua solução numa história social do campo associada a uma sociologia das condições da constituição da atitude estética especial que o campo exige em cada um dos seus estados. [...] A análise de essência do filósofo apenas registra o produto da análise de essência real que a própria história realiza na objetividade, através do processo de autonomização no qual – e, também, pelo qual – se institui progressivamente o campo artístico e se criam os agentes (artistas, críticos, historiógrafos, conservadores etc.), os técnicos, as categorias e os conceitos (gêneros, maneiras, épocas, estilos etc.) característicos desse universo. (1989, p. 287, 288)

Para Bourdieu, esse universo é, em última instância, “o ‘sujeito’ da produção da obra de arte, do seu valor e também do seu sentido” (*ibid.*, 290). Ao caracterizar esse universo, Bourdieu enfatiza especialmente as lutas travadas no seu interior: “Se há uma verdade é que a verdade está em jogo nas lutas”, ele diz – e apesar de todas as diferenças e antagonismos entre os juízos, “o certo é que eles são formulados em nome de uma pretensão à universalidade, ao juízo absoluto, que é a própria negação da relatividade dos pontos de vista” (*ibid.*, p. 293-4). Assim opera o “pensamento essencial”:

Quer dizer, quando o filósofo propõe uma definição de essência do juízo de gosto ou concede a uma definição que, como a de Kant, se aplica às suas atitudes éticas, à universalidade que ela reivindica, ele afasta-se menos do que pensa do modo de pensamento comum e da propensão para a absolutização do relativo que a caracteriza. (1989, p. 294, nota)

Estribada nas alturas de um ponto de vista transcendental, a filosofia não se distancia do ponto de vista comum tanto quanto pensam os filósofos. “O ‘pensamento essencial’ opera em todos os universos sociais e, muito especialmente, nos campos de produção cultural, campo religioso, campo científico, campo jurídico etc., onde se jogam jogos em que está em jogo o universal. Mas, nesse caso, é evidente que as ‘essências’ são normas.”⁵

Haveria alguma alternativa à “armadilha” do “pensamento essencial”? A resposta de Bourdieu aponta para o que resta ao conhecimento científico: “A ciência nada mais pode fazer senão tentar estabelecer a verdade dessas lutas pela verdade”, ele diz (1989, p. 294). Mas o que isso significa? Estabelecer a verdade das lutas pela verdade implicaria uma transição dos múltiplos jogos de linguagem locais a um jogo de linguagem, digamos, transcendental? Para Bourdieu, cabe à ciência

apreender a lógica objetiva segundo a qual se determinam as coisas em jogo e os campos, as estratégias e as vitórias, produzir representações e instrumentos de pensamento que, com desiguais probabilidades de êxito, aspiram à universalidade, às condições sociais da sua produção e da sua utilização, quer dizer, à estrutura histórica do campo em que se geram e funcionam. (1989, p. 294)

Mas o que está em jogo aqui? Ao invés de uma volta tácita à filosofia, num movimento que, tendo partido da lógica do juízo de gosto e de sua dissolução em sua sociologia (a lógica do “campo artístico”) retornasse agora à lógica transcendental de todos os campos, ao jogo de todos os jogos, a ênfase recai sobre o que seria a mais completa historicização realizável pela análise sociológica.

Em conformidade com o postulado metodológico, constantemente validado pela análise empírica da homologia entre o espaço das tomadas de posição (formas literárias ou artísticas, conceitos e instrumentos de análise etc.) e o espaço das posições ocupadas no campo, somos levados a historicizar esses produtos culturais que têm de comum a aspiração à universalidade. Mas historicizá-los não é somente, como se pensa, relativizá-los tendo em conta que eles apenas têm sentido quando referidos a um determinado estado do campo de lutas; é também restituir-lhes a sua necessidade subtraindo-os à indeterminação resultante de uma falsa eternidade, para os pôr em relação com as condições sociais da sua gênese, verdadeira definição geradora. (1989, p. 294-5)

⁵ *Ibid.*, p. 294. Bourdieu evoca aqui os comentários de Austin sobre o uso do termo “verdadeiro” – um termo que “opõe tacitamente o caso considerado” (por exemplo, o de uma “verdadeira” obra de arte) “a todos os casos da mesma classe a que os outros locutores atribuem também, indevidamente, quer dizer, de uma maneira que não está ‘verdadeiramente’ justificada, este predicado, simbolicamente muito poderoso, como qualquer reivindicação do universal” (*ibid.*).

Bourdieu não quer simplesmente trocar o absolutismo dos filósofos pelo relativismo dos sociólogos ao insistir na historicidade. “Em vez de conduzir a um relativismo historicista, a historicização das formas do pensamento que nós aplicamos ao objeto histórico, as quais podem ser produto desse objeto, oferece a única oportunidade real de escapar um pouco à história” (1989, p. 295). Eis aqui o *Witz* do problema: “escapar um pouco à história”... Essa análise sociológica que, por assim dizer, deixa tudo como está, corre o risco de confundir o que a análise filosófica se empenha em distinguir: o simples reconhecimento fático de uma norma e a pergunta pela validade de uma norma. Numa pergunta como essa, o que está em jogo não é apenas a facticidade, a mera vigência de determinados valores reconhecidos *de facto* e cujo horizonte normativo é reconstruído pela análise sociológica, e sim a validade desses valores, a pergunta por se eles merecem reconhecimento. Portanto, o que está em jogo é a tensão entre a facticidade e a validade dos valores.

A investigação de Bourdieu não é normativa – no sentido de que ele não se propõe a dizer o que deve ser uma obra de arte, uma recepção adequada etc. Bourdieu investiga normatividades. Ele desce ao inferno da empiria, mostra como o gosto comum se articula, como se move a faculdade do juízo em diferentes contextos nos quais, como disse Kant, é “interessante” ter gosto⁶ – ou, mais precisamente, como aponta Bourdieu, é interessante ter um certo gosto, um gosto que seja signo de distinção social, que marque, portanto, diferenças fundamentais constituídas precisamente a partir de um capital cultural acumulado por vias institucionais consagradas e consagradoras. Ao revelar a dinâmica das normatividades em jogo na sociedade e em sua cultura, Bourdieu destaca os seus choques, sublinha sua concorrência. Uma dessas normatividades é a estética filosófica, esse produto tardio da ascensão do campo artístico e pelo qual esse mesmo campo tenta dar a si mesmo – através da ação de indivíduos bem determinados – uma espécie de autoconsciência. Embora a investigação de Bourdieu não seja normativa naquele sentido apontado, ele parece querer torná-la relevante para a filosofia, contra a qual se volta provocativamente, reduzindo-a àquela falta de sentido histórico que Nietzsche – e, antes dele, Marx – deplorava nos filósofos. Bourdieu quer mostrar como o

⁶ “Somente em sociedade torna-se *interessante* ter gosto”, escreve Kant (B 8, nota). “Empiricamente o belo interessa somente em *sociedade*; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, mas a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à *humanidade*, então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro, por conseguinte como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica” (B 162-163). Cf. tb. Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, § 67.

universalismo estético, a crítica pura e a estética pura surgiram do inferno da empiria e foram erguidos aos céus pelos filósofos. Talvez mais amigo da filosofia que dos filósofos, Bourdieu parece querer dar ao pensamento transcendental a sociologia genética que ele merece. E ele o faz prolongando (e retomando) à sua maneira uma crítica à crítica da razão extremamente útil para esta se haver com as condições de sua gênese. Despertar a filosofia do seu sono transcendental – eis o que ele sugere como que depois de tudo: depois da guinada de Fichte em direção ao genético-transcendental (a filosofia como uma “história pragmática do espírito humano”⁷) e de toda radicalização especulativa dessa guinada por Schelling e Hegel; depois da crítica materialista ao idealismo especulativo, que estendeu-se do jovem Marx à teoria crítica, passando pelo jovem Lukács leitor de Weber; depois da genealogia de Nietzsche e de Foucault – depois de tudo isso, de todas as críticas à falta de sentido histórico dos filósofos, ele ainda se volta contra os filósofos, lançando no ar um problema filosófico: com que direito?... É com essa pergunta, com a qual a filosofia um dia abriu os olhos para o seu dogmatismo, que ela agora é despertada do seu sono transcendental. É com essa pergunta que ele quer interpretar o sonho do pensamento transcendental.

Se os conceitos filosóficos não querem ser vazios, devem estar atentos ao material que a análise sociológica é capaz de oferecer; mas se a análise sociológica não quer ser cega, não pode prescindir dos conceitos filosóficos. Bourdieu chama a atenção para a vigência de padrões locais de gosto e beleza, para as estratégias de dissimulação do caráter local desses padrões e para a tarefa da ciência – estabelecer a verdade das lutas pela verdade. No entanto, expressões como “padrões locais” só se sustentam num sentido bem determinado – um sentido que, de resto, vai de encontro aos pressupostos relativistas de acordo com os quais aquelas expressões são comumente usadas, pressupostos contra os quais o próprio Bourdieu se volta ao dizer que, diante das práticas envolvendo o gosto, a análise sociológica “as subtrai ao arbitrário e as absolutiza, tornando-as ao mesmo tempo necessárias e incomparáveis, justificadas, pois, para existirem como existem” (*ibid.*, p. 295, nota).

Eis aqui o limite da análise sociológica. Se ela coloca em evidência o valor dos valores, só é capaz de fazê-lo desde a perspectiva da facticidade desses valores. Mas desde onde falamos em “padrões locais”? Quando falamos em *padrões*, já ultrapassamos limites locais. Padrões locais podem ser irredutíveis, mas apenas materialmente. Padrões locais são compreensíveis em virtude das condições pragmático-linguísticas

⁷ Fichte, Fundação de toda a doutrina da ciência, p. 117 (SW 1, 222).

universais e necessárias de todo entendimento intersubjetivo possível acerca de algo como algo no mundo.⁸ Em princípio, não há nada feito pelo homem que não possa ser compreendido pelo homem. Todo dissenso, toda diferença, toda irreducibilidade e incomensurabilidade só são reconhecíveis como tais porque estão ancorados naquelas condições, cuja normatividade é explicitada e descrita pela análise filosófica. Tais condições, sob as quais pretensões de validade transcendem seus contextos locais, são o *terminus ad quo*, o limite para aquém do qual nenhuma experiência humana pode retroceder, o limite histórico-natural (transcendental) que se impõe a nós como seres finitos. Uma sociologia genética não está em condições de reconstruir competências universais, ou seja, não está em condições de realizar uma das principais tarefas da filosofia, e por isso não pode prescindir da filosofia, caso queira tomar consciência dos seus próprios limites. Em sua crítica ao universalismo estético kantiano, Bourdieu circunscreve de modo convincente as condições de sua gênese, mas não as de sua validade, o que caberia a uma estética filosófica, cujos problemas não se esgotam “numa história social do campo associada a uma sociologia das condições da constituição da atitude estética especial que o campo exige em cada um dos seus estados”⁹. Ao querer “escapar um pouco à história”, essa análise sociológica que, a seu modo, deixa tudo como está, não corre apenas o risco de confundir facticidade e validade: ela também encontra o seu próprio limite ao tentar pensar-se a si mesma – um limite transcendental, pois o problema das condições de possibilidade (inclusive sociais) da análise sociológica não se esgota num problema sociológico. Bourdieu depara aqui com o limite transcendental – e, assim, com a diferença transcendental – entre as ciências sociais e a filosofia.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. por André D. de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BARBOSA, Ricardo. “Para a ideia de uma estética discursiva”. In: I. C. Pradilla; P. Reis (Org.), *Kant: crítica e estética na modernidade*. São Paulo: Senac, 1999.

⁸ Aludo aqui aos inúmeros escritos de Apel e Habermas sobre a pragmática transcendental ou universal, respectivamente.

⁹ Não quero dizer com isso que a dedução kantiana do juízo de gosto deva ser aceita sem mais, até porque acredito que ela possa ser reconstruída sobre a base de uma filosofia transcendental transformada pela pragmática linguística. Cf. Barbosa, 1999, 2002, 2003a, 2003b, 2004, 2006, 2007.

- BARBOSA, Ricardo. “Catarse e comunicação: sobre Jauss e Kant”. In: R. Duarte; V. Figueiredo; I. Kangussu; V. Freitas (Org.), *Kátharsis: reflexos de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.
- BARBOSA, Ricardo. “Competência estética, consciência moral e linguagem”. In: L. B. Araujo; R. Barbosa (Org.), *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003a.
- BARBOSA, Ricardo. “Habermas and the specificity of the aesthetic”, *Symposium: Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought*, 7.1 (2003b): 87-98.
- BARBOSA, Ricardo. “Habermas e a especificidade do estético”, *O que nos faz pensar*, 18 (2004): 7-25.
- BARBOSA, Ricardo. “Experiência estética e racionalidade comunicativa”. In: C. Guimarães; B. S. Leal; C. C. Mendonça (Org.), *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BARBOSA, Ricardo. “Música, racionalidade e linguagem”. In: R. Duarte e V. Safatle (Org.), *Ensaio sobre música e filosofia*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese histórica de uma estética pura”. In: P. Bourdieu, *O poder simbólico*. Trad. por Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.
- FICHTE, J. G. *Fundação de toda a doutrina da ciência*. Trad. por Rubens Rodrigues Torres Filho. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1980.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. por Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. “Aus dem Reflexionen zur Ästhetik”. In: J. Kuhlenkampff (Org.), *Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. por Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Resumo: O artigo apresenta a defesa kantiana da validade universal dos juízos estéticos, a crítica de Bourdieu ao “gosto puro” e as aporias de sua posição em face da diferença transcendental entre a análise sociológica e a análise filosófica.

Palavras-chave: Kant, Bourdieu, universalismo estético, sociologia da arte, crítica do gosto

Abstract: The article presents Kant's defense of the universal validity of aesthetic judgements, Bourdieu's critique of "pure taste" and the aporia of his position towards the transcendental difference between sociological and philosophical analysis.

Keywords: Kant, Bourdieu, aesthetic universalism, sociology of art, critique of taste

Recebido em 08/10/2014; aprovado em 14/01/2015.